

## 研究ノート

## 仏教の伝来と密教

森 井 昭 顕

われわれは仏教国に住み、特に親鸞上人を宗祖とした浄土真宗を継承し、安芸門人と呼ばれる一大集団のなかで日々を送っている。しかしながら、今日われわれが継承している仏教は、最澄および空海が入唐し、持ち帰った諸經典に依拠しているのではないだろうか。このような出発点に立って、仏教が日本にもたらされた道筋を振り返りながら、仏教とは何か、仏教は来世の教えなのか、いな、宗教は現世のものなのかという諸問題に体当たりしなければならない時代の衝動にかられ、わが国に仏教が伝来した道を迎えることにしたい。現在多くの宗教団および宗派が存在しているけれども、その因となっているのは最澄および空海から出発しているのではなからうか。しかれば、どうしてそのように分割していったのであろうか。また、各宗派においてどのような差異があるのであろうか。そのような問題は簡潔に述べることはできないのである。しかしながら一歩でも二歩でもそれに近づくことは、仏教の本質にアプローチすることではないだろうか。浅学で非凡な道はずれた身であるが、叱責を顧みずペンを走らすことを許されたい。

## I. 仏教伝来の概略

紀元前後からインド文化が中央アジアを経由して中国にもたらされた。仏教が国境を越えてアジア諸国に広がっていったのであるが、仏教思想が各地域に受け入れられ、信行として定着した例はほとんどない。むしろ仏教の持つ呪的な能力に対する民衆の期待が、仏教の隆盛の原動力となった

という。つまり、厄除けとか病氣平癒という現世利益を願って、人々は仏教に関心を寄せていた。中央アジアの遊牧民の間に呪術的な大乘経典が信仰され、あいついで中国に流入していった。中国では古くから神仙術、鬼神信仰が盛んであり、神仙、方術に対するのと同質の社会基盤のなかで、密呪を含んだ大乘仏教の経典が翻訳され、初期の翻訳者たちは自からも霊異能力に秀でていた。5世紀から7世紀にかけてインド密教は儀礼を整備し、その呪的な能力は次第に高められていった。そして中国社会にもより詳細な実践法がもたらされ、密教経典の翻訳も急激に数を増していった。中央アジア、あるいは、南海経由で輸入された密教経典は続々と翻訳され、仏教系の呪法はますます種類も増え、作法も複雑になっていったのである<sup>(1)</sup>。

わが国に密教が何時頃伝えられたかは明確ではない。奈良時代の末期には、『略出念誦経』あるいは『蘇悉地経』『蘇婆呼童子経』など、インド中期密教経典もみられるという。陀羅尼とそれを読誦する功德を説く『陀羅尼経典』の伝来は古く、7世紀の後半期にはわが国にもたらされている。また、千手観音、孔雀明王、五大力菩薩、不空罽索観音、金剛藏菩薩などの密教諸尊が作られている。これらの像を前に陀羅尼をととなえ、ある種の密教儀礼が行われていたと予想されている。仏教が東アジア各地に伝播した時と同様に、わが国においても除災招福の呪術的な機能を期待して、人々は異国の宗教を受け入れたのである。恐らく民衆は仏教の持つ多彩な現世利益の機能に期待して、仏教に対する信仰を深め、仏教信者を拡大していったものと考えられている。一方、朝廷においても『金光明経』『仁王経』および『法華経』などの仏教経典の読誦によって、国家の隆盛を祈る呪法が宮廷儀礼として採用され、律令国家体制の強化に努めたものと思われる。しかしながら、本格的な密教の思想と儀礼の請来は平安時代のはじめの最澄(伝教大師)および空海(弘法大師)の中国からの帰国を待たね

(1) 松長有慶; 密教——コスモスとマンダラ, 日本放送出版協会, 1986年, p. p. 21~22 を参照。

ばならなかった。<sup>(2)</sup>

## II. インドにおける密教

インドにおいて4世紀から6世紀にかけて成立した陀羅尼を中心とする末体系な密教<sup>(3)</sup>を初期密教と呼んでいる。4世紀の前半のグプタ王朝は、ガンジス河中流地域を拠点としてインド全域を支配した。それとともに農村に基盤を置く社会機構が確立され、従来のバラモン教が神々や民衆の日常儀礼を内包したヒンドゥー教に編成がえしていった。人間の根源的な苦悩救済をめざした仏教も、信者たちの現実生活に適応するために、ヒンドゥー教と重複する様々な民衆宗教の要素を取り入れざるを得なかったのである。例えば、この時代の産物として、治病、長寿、止雨、請雨などの現実的要求を説く陀羅尼経典、諸尊を対象として供養および観想する密教経典などがみられる。4世紀から5世紀にかけてヒンドゥー教の復興とともに、仏教のなかでも儀礼やパンテオン（寺院）にウエイトを置く密教の要素が次第に濃厚となった。そこで初期密教の経典では、主に十一面観音、千手観音、不空罽索などに供養をし、病気の平癒や財富増長など現世的な願い、希望を祈願したのである。そして6世紀頃には、真言や印相および曼荼羅の大部分が整った『陀羅尼集経』が編集されている。また、ヒンドゥー経の隆盛と呼応した密教の進展は、7世紀に入ると一つのピークを迎えた。それは『大日経』および『金剛頂経』という密教における重要な経典が相<sup>(4)</sup>ついで成立したことである。

このように7世紀頃に新しく成立した『大日経』および『金剛頂経』な

(2) 前掲書；p. p. 25～26 を参照。

(3) 体系化されていない密教を雑密つまり雑部密教と呼ばれている。具体的には、日本では最澄および空海が入唐する以前、すなわち、奈良時代から平安時代初期に行われていたものを指している。

(4) 頼富本宏；密教——悟りとほとけへの道、講談社、1989年、p. p. 32～34 を参照。

どの經典を基盤とする体系的な密教<sup>(5)</sup>は、中期密教と呼ばれており、唐代の中国を通じて日本に入ってきたのである。中期インド密教の成立は、それまでの大乘仏教とは明確に一線を画した本格的な密教の確立であった。特に、三密行<sup>(6)</sup>をを通して仏となることができるという瑜伽の思想と実践は、インド仏教全体の重要な位置を占めるに至った<sup>(7)</sup>という。

8世紀から9世紀にかけて新しい要素をもった密教が勢力を占めるようになった。これは無上瑜伽密教とも呼ばれているインドの後期密教である。この後期密教はインドで新たな展開をなして成立した密教のことで、俗にタントラ<sup>(8)</sup>仏教とも称されている。元来インドの密教は俗なる世界にいる修行者が聖なる世界の仏と合一することにあつた。その具体的な方法として真言、印契や曼荼羅を用いる三密行があつたのである。しかしながら後期密教において、これまで殆んど取上げられなかった性的行法や生理的行法が大胆にも導入された。すなわち、聖と俗が一致する垂直関係の存在である。しかし、このような密教思想は中国および日本において左道密教の名のもとに激しく嫌悪され、儒教的倫理観に支配された中国では受容されなかつた。従つて、日本にも導入されなかつたのである<sup>(9)</sup>。

インドにおける密教全体が自律的にも他律的にも最後の段階を迎えたのは、東インドのガンジス河辺の重要な仏教寺院ヴィクラマシーラ寺院がイスラーム教徒の猛攻を受けて炎上した1203年をもって、少なくとも歴史上から姿を消すに至つたのである。

(5) 確立体系化された密教は純密と称されている。

(6) 三密の行とは、身(身体)、口(言葉)、意(心)という三種の行為形態をいう。具体的には手に印契を結ぶ身密、口に真言をとなえる口密、精神を集中した本尊を感想する意密を同時に行なうことであり、有想の三密行ともいう。

(7) 前掲書；p. 39を参照。

(8) タントラとはサンスクリット語で織物のたて糸を表わす言葉である。

(9) 前掲書；p. 43～45を参照。

### Ⅲ. 中国密教

インドに発した密教は中央アジアの砂漠や草原地帯を通るシルクロード、ジャワやスマトラなどの島々を通過する海のシルクロードを経て中国に伝わっていった。そこで、新たな要素も導入され、独特の中国密教が形成されていったのである。

中国にはすでに3世紀前半コータン地方（当時の月支国）出身の僧支謙によって『華積陀羅尼神呪経』や『摩登伽経』などの大乘経典が訳出されており、また、中国仏教初期の翻訳の最とも多い僧西普の竺法護には『舍頭諫太子=十八宿経』の訳があるという。これらの経典の特色は、第一に、これらの経典はいずれも一種の神呪や陀羅尼を説くものであり、未体系な雑密経典であった。つまり、ただ単に神呪の威力を強調し、現世利益を求めているにすぎなかった。第二は、それらを翻訳した僧たちにインド出身よりもコータンとかサマルカンドのような中央アジアのオアシス都市の出身者が多いということである。当時すでにインドから訪れていた僧もいるのであるが、それを信仰し布教したのは主として中央アジアの僧であったという。

中央アジアの諸国家は遊牧民を中心に成立しているために、呪文などによって支配できると考えるシャーマニズムの信奉者が多く、難解な教義を説く経典よりもむしろ呪術的要素をもつ経典が歓迎されたのである。一方、漢民族の間には超能力をもった仙人になるための神仙術および星占いなどを用いる陰陽五行説などが根強かった。そのため同質の基盤の上に新しい仏教の呪術が容易に受け入れられたのである。<sup>(10)</sup>

このような雑密教典が集中的に輸入された3世紀から4世紀にかけて、初期の中国密教の前半とすれば、後半期は唐代の初期から中期にかけて活躍した菩提流志、伽梵達摩、智通、宝思惟などによって、新たに多数の密教経典が訳出された時期といえることができる。この後期密教の特色は、第

(10) 前掲書；p. p. 45～47を参照。

一に、いずれの訳経僧の翻訳經典のなかにも、十一面観音、千手観音、如意輪観音などの観音系經典、それも多面多臂の姿をとる変化観音に関する經典が含まれているということである。第二は、魏、晋、南北朝時代に密教系の神呪經典を訳出した僧のうちの大部分が中央アジア出身者であったのに比して、初唐から盛唐期の密教經典訳出僧は大部分がインドからの渡来僧であった。第三に、これら変化観音系密教經典のなかには、これまでの治病や長寿などの現世利益の功德のみならず、成仏や無上正等菩提の獲得が説かれている。

このように8世紀初頭から盛唐期までの初期中国密教は現世利益を中心としていたが、体系的組織的なものではなかったし、同時に密教者間の相承というものも全くなかった。<sup>(11)</sup>

開元年間(712~741)にインドから新たに伝えられた密教は、教義および実践の両面にすぐれた体系をそなえ、中国密教はこの種の密教によって主導されることになる。それはインドの中期密教の代表的な經典である『大日経』および『金剛頂経』であった。両經典は全く別のルートによって中国に伝えられた。『大日経』はインドに渡っていた中国僧無行の手によって北西インドまでもたらされたが、無行はそこで客死した。しかし、何人かの手によって長安まで届けられ、そこの華嚴寺にその梵本が保存されていたのを、開元4年(716)に入唐したインド僧全無畏が中国人の弟子一行禅師の助を借りて訳出した。これが『大毘盧遮那成仏神变化持経』7巻である。一方、『金剛頂経』は第一編にあたる『真実摂経』『初会金剛頂経』もしくは狭義の『金剛頂経』と称している。この狭義の『金剛頂経』にも数種類あり、翻訳も多いが、そのなかの一つ『金剛頂瑜伽中略出念誦経』4巻を訳出したのがインド僧金剛智である。

このようにして善無畏および金剛智の手によって玄宗皇帝および上層階級の人々に紹介されたのである。現実には善無畏よりも先に死去し、その教えの定着化に努めたのが、中国人一行禅師である。一行は善無畏の『大

(11) 前掲書；p. p. 48~49 を参照。

日経』の訳出を補佐したのであるが、その經典訳出に際して解説の口述を受け、『大日経』の注釈書として『大日経疏』20巻を撰述した。善無畏の訳した『大日経』を中国あるいは朝鮮および日本人にも利用できるようにしたのが一行であり、『大日経』の教義の基礎を築いたことは一行の功績である。<sup>(12)</sup>

金剛智は『金剛頂経』のなかの一つである『金剛頂瑜伽中略出念誦経』を翻訳したほかに、灌頂<sup>(13)</sup>など密教儀礼を行なったが、その思想教義や実践体系は中国の人々に急速に広まっていかなかった。金剛智の没後、不空はインドに向かい、多数の密教經典を請来した。時あたかも中国は安禄山・史思明による安史の乱の渦中にあった。不空は唐五朝に忠誠を誓った河西節度使哥舒翰の帰信を得て、武威の開元寺で翻訳活動を始めた。哥舒翰は潼関の戦で敗れ命を落したが、不空は一人長安に残って賊軍退散を祈祷した。そして、乱の平安とともに不空は肅宗、代宗の絶大な信頼を得るに至った。不空の具体的活動の一つは、宮中の内道場における国家安穩の祈祷と山西省の聖地五台山の密教化であった。宮中での国家の無事安泰を祈るためには、すでに隋代より『仁王経』などの講説が行われていたが、不空は整備された密教の体系に基づいて実行した。また、不空は貴神の援助をあおぎ金闍寺を建立し、他の寺院の密教化をも計ったのである。<sup>(14)</sup>

神秘主義の教理体系をもった密教ではあるが、現実志向が強い政治上位の国中国では、その評価はむしろ外的な効験力の有無によって評価されることが多かった。宗教面では上からの理解と保護がなければ教団が成立しない国柄であり、インドから密教を伝えた善無畏、金剛智、不空ら密教僧も密教思想体系よりもむしろ祈雨、止雨という現実的呪術的な要求に対応せねばならなかった。このような状況において不空が安史の乱の鎮圧に際

(12) 前掲書；p. p. 49～54 を参照。

(13) 灌頂とは密教の最も重要な儀式の一つで、師が弟子の頭頂に水を注ぎ、法を伝えたことをあらわす儀式のことである。

(14) 前掲書；p. p. 55～59 を参照。

して宮廷で熱心に祈祷を行い、政治的に重要な働きをなしたことは、玄宗、肅宗、代宗という皇帝に強烈な印象を与えたのである。<sup>(15)</sup>

鎮護国家の仏として兜跋毘沙門天の信仰が『仁王経』とともに流行していったのであるが、不空が世を去って後は次第に下降線をたどることになった。そして武宗の仏教弾圧による会昌の法難および五代の後周の世宗の法難によって、正しい知識をもっていた僧侶たちを失い、中国密教は道徳的俗信と混合して精神的解脱を意図するよりもむしろ呪術的習俗に、その道を求めていった。こうして中国密教もインドにおける密教と同様に末路を迎えることになったのである。<sup>(16)</sup>

#### IV. チベット密教

チベットに密教が伝わったのは8世紀頃という。チベットにインド系の大乗仏教の思想教義を伝えたのはシャーンタラクシタである。シャーンタラクシタはいったんチベットに入ったが、既存の宗教の抵抗にあい、チベットを離れた。しかし、呪術の大家であったパドマサンバヴァをともなって、再びチベットに入った。パドマサンバヴァはまず土地の神々に呪縛調伏することによって、チベット人の関心を集めた。その後、チベット仏教は吐蕃五朝の庇護もあって徐々に確立されるに至った。しかしながら、インド系大乗仏教と中国系禅仏教の対立、さらに王室およびそれと密接な関連をもつ氏族間の抗争などによって、仏教の弾圧が行われ、ランダルマ王の殺害以後、しばらく暗黒の時代を迎えたのである。

10世紀になると、仏教復興は西チベット方面から芽生えてきた。イエシエーウ王の支持で、インドやカシュミールで勉強したリンチエンサンポは、『金剛頂経』系の経典や儀軌に加えて、新しく成立した後期密教の教軌がチベットに紹介された。少し遅れてインドから仏教の学匠アティーシャが

(15) 関口正之編；密教，新潮社，1988年，p. 69 を参照。

(16) 頼富本宏；密教——悟りとほとけへの道，講談社，1989年，p. p. 59～63 を参照。

チベットに招聘された。アティーシャはインド仏教の最後の拠点ヴィクラマシーラ僧院で学頭をしていたが、1046年にチベットへ入った。アティーシャの特徴は小乗、大乘、密教のそれぞれに価値を認めていたが、また無上瑜伽系の後期密教にも関心をもっていた。11世紀以降チベットの仏教は多くの高僧が輩出し、数多くの宗派が成立していった。特に実践的な意味で密教色が強いのが、カーギュ派であり、この開祖はマルパであるといわれている。マルパは幾度かインドに赴き、テイローパやマイトリーパと呼ばれる密教の行者から教義と行法を得てきた。このほかコンチョクゲルポによって創始されたサキャ派は、後に顕教色を強めていった。密教としては『ヘーヴァジュラ・タントラ』などの女尊的要素の強い経典を重視したという。

また後に、仏教者ツオンカパによって確立され、チベット仏教最大の宗派になったゲルック派は、戒律、論理学、教理学のすべてを修めた者のみが密教に入ることが許されるように、事実上密教の意を減じさせていったということである。

現在、チベット、ネパール、ラダックなどチベット仏教が生き続けている。そして、現実の行法や修法として、無事を祈る護摩や入門の証しである灌頂が盛んに行なわれているという。チベットはインド密教が最後まで忠実に伝えられ、しかも現在もその息吹きが残っており、その持っている意味を見過ごすことはできないということである。<sup>17)</sup>チベットを訪れる僧たちも多いという。

日本における密教の根本経典は『大日経』および『金剛頂経』であり、7世紀頃インドで成立した中期密教である。日本およびチベットの密教、それぞれ中期あるいは後期密教を母胎としており、密教が現在をも生き続けているのは日本およびチベットのみである。その点においても、そのもつ意味は無視することができないであろう。

(17) 前掲書；p. p. 74～77 を参照。

## v. 日本における密教

日本に何時頃密教が伝えられたかは定かでない。奈良時代末期に『略出念誦経』あるいは『蘓悉地経』および『蘓婆呼童子经』など、インドの中期密教経典がみられるという。ただし、陀羅尼およびそれを読誦することによる功德を説いた『陀羅尼経典』は、7世紀後半には日本に導入されており、千手観音、孔雀明王、五大力菩薩、不空罽索観音、金剛藏菩薩など密教諸尊が作られている。これらの像を前に陀羅尼をととなえ、ある種の宗教儀礼が行われていたと想像されている。日本においても仏教が東アジア地域に伝播したと同様に、まず除災招福の呪術的な機能を期待し、異国の仏教を受け容れた。恐らく人々は仏教の多彩な現世利益の機能を期待して、仏教に対する信仰を深め、仏教信者を拡大していったと考えられている。一方、朝廷においても『金光明経』、『仁王経』および『法華経』などの仏教経典の読誦によって、国家の隆盛を祈る呪法を宮廷儀礼として採用し、律令国家体制の強化に努めたい。しかしながら、奈良時代に変化観音にかかわる雑密的な信仰があったとはいえ、体系的な密教思想と儀礼の請来は、平安時代初期の最澄および空海の中国からの帰国を待たねばならなかったのである。<sup>(18)</sup>日本で密教という場合には、例外なく平安時代に伝教大師（最澄）と弘法大師（空海）によって築き上げられた天台および真言の伝統的な密教を指しているのである。

## VI. 最澄の思想

最澄は近江国菟賀郡の出身で宝亀11年（780）近江国分寺大国師行表を師として、出家得度し、延暦4年（785）19才のとき東大寺で受戒、その年突如比叡山にこもった。延暦16年（797）に内供奉という天皇に近侍する役に任じられるまでの12年間、山での修業と学問に励んでいたのである

(18) 松長有慶；密教——コスモスとマンダラ，日本放送出版協会，1986年，p. p. 25～26 を参照。

う。内供奉に任じられて以降は、『法華経』の講義をしたり、南部の諸師とともに天台の著作に加わるなど、華々しい活動を行っている。

延暦23年(804)7月6日第16次遣唐使藤原葛野麻呂の一行が、四船に分乗して肥前国田浦を出発した。くしくも、この一行に最澄と空海が船を異にしながらも、同時に唐を目指していた。最澄は38才であり、第2船に乗っていた。最澄はすでに南都の大家を向こうにまわして、天台の立場にたつ新しい仏教者として注目されつつあり、天台教学の興隆のために、桓武天皇の命を受けて還学生として一年の滞在を認められていた。実は、最澄は前年に難波を出発していたのであるが、暴風雨のために九州に留まっていたのである。しかし、またもや一行は途中再び暴風雨に遭遇し、無事に明州に着いたのは第2船のみであった。第1船は南に流され、福州に漂着し、第3船は九州に戻り、第4船は行方不明となった。<sup>(19)</sup>

最澄は延暦23年明州に到着し、所期の目的であった天台山の参拝と天台山を中心に法華天台の経論の収集に努めた。たまたま帰路に立ち寄った越州の竜興寺で『大日経』を翻訳したインド僧善無畏の孫弟子順晁から密教を相承したのである。延暦24年(805)に最澄は經典および法具などを持ち帰った。1年の入唐から帰国した直後に、最澄は桓武天皇に請われて宮中で悔過読経し、病氣平癒のために毘盧遮那法を勤修した。9月には桓武天皇の命によって、帰依者の和氣一族の造立した私寺高雄山寺に南都の高僧を集めて、日本で最初の結縁灌頂を行なっている。天皇を中心とした貴族社会は法華天台の講説よりもむしろ密教に期待していたが、最澄の主要な関心は天台教学にあった。延暦25年(806)には天台宗にも正式の出家者である年分度者が認められた。<sup>(21)</sup>しかし実際に最澄に求められたのは密教的な呪法の力であり、その密教知識の不足を認識した最澄は、後に年下の空海に辞を低くして教えを乞うことになるのである。大同元年に空海が帰

(19) 関口正之編；密教，新潮社，1988年，p. p. 35～36を参照。

(20) 毘盧遮那法とは大日如来を本尊とする修行のことである。

(21) 一年間に得度を許される者の数が各宗ごとに決められていたことをいう。

国し、空海のもたらした中国の正統的な密教、その膨大な經典、新たな密教法会は、最澄にも大きな影響を与えずにはおかなかった。

最澄はもっぱら2つの激しい論争に晩年の精力を使い果した。その第一は会津の法相宗の徳一との教理上の論争であり、その第二は大乗戒壇設立を求める運動と論争である。

その第一の論争はその主要テーマをとって三乗一乗論争あるいは仏性論争などと呼ばれている。徳一は大変な学識を有しながら、都を遠く離れた会津に住んでいた。最澄と徳一の論争は弘仁7年(816)頃から最澄が亡くなる前年の弘仁12年(821)まで続いている。その間に相互に数部の著作を交して激しい論争が展開されたという。それは天台教学の全般にわたるものであるが、特に『法華経』の理解をめぐる問題が中心であった。インドの大乗仏教は固定化していった部派仏教に対する批判として生まれたが、従来の仏教が出家修行をした者だけが悟りに達すると説いたのに対し、大乗仏教は誰でも悟りをひらくことができると説き、しかも自分だけが独善的に悟りを求めるのではなく、一切衆生を救済しようという利他の精神こそ根本であると説いた。このような大乗の修行を行なう者が菩薩であり、自らを大乗と称したのに対し、それまでの仏教を小乗と呼び、菩薩に対して小乗の修行者を声聞あるいは縁覚と呼んで蔑視した。『法華経』はそのなかであって大乗の立場に立ちつつも両者の対立を憂え、大乗が小乗を排除するかぎりには真の大乗とはいえないと考え、両者を止揚する立場を提起しようとした。それは三乗(声聞乗、縁覚乗、菩薩乗)は仏が衆生の能力に合わせて仮に説いた教え(方便)であり、最終的には真理は一つ(一乗)であり、別々に説かれた三乗も結局は唯一の真理に帰着する(二乗方便一乗真実)というのである。

(22) 前掲書；p. p. 38～41 を参照。

(23) 声聞とは仏の教えを聞いて悟る者をいい、縁覚とは仏の教えによらずに自ら悟りを開く者をさしている。

法相宗<sup>24)</sup>の立場では誰でも悟りをひらき、仏となることのできる素質（仏性）があるという立場（悉有仏性）を批判し、衆生には五種類（声聞定性、縁覚定性、菩提定性、不定性、無種性）の能力の違いが先天的にある（五性各別）と説く。この立場からすれば三乗方便一乗眞実は間違っており、一乗こそ不定性の人をはげますための方便であり、三乗の区別があることこそ眞実（一乗方便三乗眞実）ということになる。

天台の立場が眞理は一つという宗教上の理想を掲げる理想主義であり、平等主義であるのに対し、法相宗の立場は現実主義であり。多様主義である。全体の流れとして一乗主義が日本の仏教の主流となり、鎌倉新仏教の祖師たちもその前提に立って理論、実践をすすめていくことになったという。

第二の論争は大乘戒であった。鑑真が来てようやく日本の戒律制度は確立するが、それによると出家して僧になろうとする者は、天下三戒壇（東大寺、下野薬師寺、筑紫観世音寺）のいずれかで受戒することが必要であった。このとき授けられる戒は『四分律』とって部派仏教の一つである法蔵部の律に基づいたものであった。

それに対して最澄が主張したのは大乘仏教である以上、大乘独自の戒律に従うべきであり、その戒を授ける戒壇を比叡山に設けたいと願い出た。嵯峨天皇は法相宗の護名をはじめとする南都の僧綱に意見を求めたが、強い反対の意見が返ってきた。

最澄がこの戒壇設立のためにエネルギーを費したのは、従来の制度では天台宗の僧養成がうまくいかないという理由であった。つまり、せっかく天台宗の年分度者が認められたものの、従来の制度では受戒のためにいったん比叡山を下りて東大寺に行かなければならない。山を下りると修行の厳しい比叡山に再び戻ろうとしないで、他の宗に転じてしまう者が続出した。そこで比叡山にも戒壇を設けてこのような事態を防ごうとした。

(24) 唐代に玄奘（602～664）がインドの唯識思想を伝え、弟子の窮基（632～682）が法相宗を確立したのである。

最澄の意図する仏教者は出家者も在家者も同一の戒による『真俗一貫』の立場であり、そこには法華一乗の普遍主義および平等主義と同じ理念がみられる。この立場がやがて戒律を重視せず、世俗のなかに積極的に入っていこうとする鎌倉仏教の運動などに連なっていくたということである。

最澄は弘仁13年(822)6月に没し、その月の11日、つまり没後7日目に大乘戒壇の建立が認められた。大乘戒は従来の仏教の墨守する小乗戒に対して、最澄が強く主張した天台宗特有の戒壇であった。しかし、天長、承和年間に空海は天皇を中心とする貴族社会に大きな影響力をもつようになり、修法、灌頂を着々と年中行事としていった。天台宗はこれに対して何の方策も持っていなかったし、密教を完備することが求められていたのである。

## Ⅶ. 空海 の 思想

空海は讃岐国多度郡の出身で、空海が15才のとき母方の伯父について学問をはじめ、18才で都の大学に入った。たまたま一人の沙門に虚空蔵求聞持法を学び、仏教に転じ、四国の大滝岳や室戸崎で修行にはげんだという。空海は正式の得度および受戒を経たものではなく、私度僧として異端的な山林修行の道をとっていた。しかし、空海が遣唐使に加わったのは、その天才的な語学および文筆の力が買われたものと思われる。

延暦22年(803)得度および度牒<sup>(25)</sup>を得た空海は、滞在20年の留学僧として遣唐使船に上船した。偶然にも九州で待機していた最澄と同一行となったが、身分の相違から乗る船は異なっていた。空海の乗船した船は暴風雨に遭い、福州長溪県の赤岸鎮に漂着した。福州では遣唐大使藤原葛野麻呂に代って役所に出す手紙を書いたりしていたが、その秘書役から開放された空海は長安に到着し、西明寺に止住し活動を開始した。最初に醴泉寺に滞在していたインド僧般若を訪ね、梵語の力を身につけるとともに、イン

(25) 得度とは出家して僧籍に入ることであり、度牒とはその得度を公認する文書のことである。

ドの諸事情をも伝授された。インドで成立し、真言および陀羅尼などインドの言語を重要視する密教の基礎を必要程度修めた空海は、待望の青竜寺の恵果和尚の門をたたいた。恵果は中国密教の事実上の確立者であった西域系インド僧不空の高弟の一人であり、密教の孤墨を守っていた。恵果は60才になんなんとしており、病弱で付法の弟子を求めていた。折しも空海がその前に現われたのである。その上に梵語や漢語もともに力を備えている空海をみたとき、恵果は中国人の弟子で義明のみにしか授けていなかった金剛界および胎藏両部の法を、矢つぎばやに付法した。この時恵果は仏との合一を現世に求める密教には不可欠の品々を惜しみなく空海に与えた。恵果は授法後わずか3カ月にして涅槃の楽土におもむいた。その葬儀をすませて、空海はそれら大法をもって所期の20年の留学期間を2年で切り上げ大同元年（806）に帰国したのである。

空海の帰国後、最澄と空海の間には交流ははじまった。最澄の最大の外護者桓武天皇は延暦25年（806）に亡くなり、平城天皇を経て嵯峨天皇が即位した大同4年（809）に、空海は入京を許され、高雄山寺に入った。間もなく、最澄が空海をたずね、空海の請来した経軌典籍の借覧を申し出た。弘仁3年（812）に最澄は弟子の礼をとって金剛界と胎藏の両部の法の入壇灌頂を果している。しかし、嵯峨天皇は空海と親しくなっていき、最澄と空海の置かれた立場はあまりにも対照的であり、交友は長く続かなかった。そのきっかけは最澄のもとから空海のもとへと走った泰範のことであるともいわれているが、空海が最澄よりの『理趣釈経』の貸与を断ったことから、両者の交友は弘仁7年（816）を最後に終りを告げたのである。

嵯峨天皇と空海の間は中国から持ち帰った劉希夷の書跡などの贈答を通じて、急速に接近していった。複雑な構造をもつ密教では上から仏教教化として国王などの感化をはかるとともに、聖なる仏を体得するための修禅の場が必要となる。そのために、空海は弘仁7年（816）に若い頃涉猟したことのある紀州高野の地を下賜されんことを請うた。この上表はすぐに認められ、弘仁8年（817）に高弟の実慧、泰範らによって開創に着手さ

れ、空海自身も弘仁9年(818)に初めて高野山に登った。しかし、空海の入定当時には、僧侶たちの居住に必要な住房と大炊屋ができたにすぎず、ある程度の建物が整うには弟子の真然による長年にわたる努力を待たねばならなかったのである。

空海は高野山の経営を進めるとともに、東大寺に灌頂道場を弘仁13年(822)に建立し、弘仁14年(823)に洛南の東寺(教王護国寺)を賜わった。東寺は西寺とともに官寺として出発したが、その機能を十分に発揮しないまま真言の寺として生まれかわった。王城の地に絶好の根拠地を得た空海は、持ち前の独創性と類まれなる行動力をもって、真言密教の確立をはかった。最初の行動は東寺の僧50人を常住させ他宗の僧の混住を排した。空海は天長2年(825)に自らの構想に基づいた講堂建立の勅許を得るとともに、真言教学の根本となる『秘密曼荼羅十住心論』や『秘藏宝鑰』など多くの著作の執筆に専念している。

高野山が行を重んじた即身成仏的志向性が強いのに対して、東寺は国家守護的な密教国土の寺であった。空海は天長4年(827)に祈雨の修法によって大僧都となり、晩年の承和元年(834)に内裏に真言院を設け、その宮中の真言院において毎年正月に国家安穩のための御修法を行うことを奏上した。これはすぐに承認され、一時の中断はあったが、現在まで脈々と伝えられている。空海の没年にあたる承和2年(835)には年分度者も許されている。

空海においては一見融和的総合的にみえながら究極的に密教一元論であったのに対して、最澄においては一方で法華天台の体系が厳然として存在しており、それと平行する形で『大日経』などの密教があった。この問題は<sup>(26)</sup>いわば二本柱を内包した天台密教の宿命であったといわれている。

---

(26) 空海関係については、頼富本宏；密教——悟りとほとけへの道、講談社、1989年、p. p. 66~72、関口正之編；密教、新潮社、1988年、p. p. 35~38、p. p. 50~53を参照。

## Ⅷ. 天台密教の確立

天台宗では最澄が没した7日後弘仁13年(822)6月悲願であった大乘戒壇の設置の勅許が下され、弘仁14年(823)2月に比叡山寺を延暦寺と改称し、官寺に加えられた。同年3月天台宗の年度者2人が正式に得度している。晩年の最澄が意識的に密教から遠ざかったこともあって、しばらくは法華天台の教えと、それを制度的に保証する大乘戒壇の運動を中心として活動した。しかしながら密教の世間的功徳を、上は国家全体に、下は藤原家をはじめとする貴紳層の私的願望成就に及ぼそうとする傾向が強まった。密教摂取は避けられぬ宿命であった。その結果、最澄の弟子たちは比叡山の充実とともに密教教義の確立と、真言側に対抗する十分な修法の確立が要求されたのである。<sup>27)</sup>

大きく立ち遅れていた天台宗にとって、天台密教の期待をになって登場したのが、円仁(44才)の入唐であった。円仁は承和5年(838)から承和14年(848)に帰国するまでの10年間にわたり、五台山をはじめとして各地をめぐり多くの収穫をもたらした。円仁は入唐の最中に武宗による『会昌の法難』の弾圧にあいながらも五台山を参拝し、長安では、法全、義真、全雅など不空直系の弟子たちの教えを受けた。円仁は四種の三昧から法華三昧と常行三昧について新たに整った形式をもたらし、密教については金剛界、胎藏界、そして両者をまとめる蘇悉地法の三部密教、修法の面では熾盛光法のほか、七仏薬師法、八字文殊法など幾種かの新規の体系を請来した。

円仁は帰朝後3年目の嘉祥元年(848)4月に比叡山において、恒例の灌頂を開くことを奏上し許可された。同年7月に円仁は天皇を護持する内供奉十禅師に加えられ、同年3月には仁明天皇の病氣平癒のために官中で八字文殊法を勤修した。この年3月には崩御した仁明天皇に替って文徳天皇が即位したのである。円仁は早々に天皇に唐の内道場では熾盛光法が、

(27) 関口正之編；密教，新潮社，1988年，p. 58 を参照。

長安の青竜寺の皇帝本命道場では真言秘法が勤修されていることを上表した。同時に比叡山に惣持院を建立し、熾盛光法を修して天子の宝祚を祈念すること奏請した。これを受けて、文徳天皇は比叡山に惣持院を建立し、熾盛光法を勤修すべきことを勅したのである。熾盛光は星宿信仰、なかでも最も基本となる本命の尊格であることにより、熾盛光仏頂は天子の本命星とも守護仏ともされることになった。それ故に、熾盛光法は天台密教随一の秘法とされ、山門四箇の大法の一つに数えあげられているという。しかも熾盛光法は平安時代を通じて勤修され続けたが、天子向けの色採が強く、天皇、上皇、まれに大臣のほかは修されていない。また、円仁は惣持院のなかに灌頂堂もあわせて建立し、結縁灌頂を惣持院の一院のうちに実現させたのである。円仁はのちに天台座主三世となった。円仁（慈覚大師）は、理論上は法華円教と密教は同一であるが、実践上は違いがあったとした。なお円仁は五台山の念仏を伝えたが、その音楽的な念仏は『山の念仏』として親しまれ、のちの浄土教の発展に大きな影響を与えたのである。<sup>(28)</sup>

円仁を承けたのが円珍である。円珍は空海の妹もしくは姪の子というが、東密<sup>(29)</sup>にはいかず、第二代天台座主義真の門に入り、12年間の籠山も努めた。仁寿3年（853）入唐して福州に上陸した。長安では青竜寺の法全や不空の法孫智慧輪から受法され、『胎藏図像』、『胎藏旧図様』、『王部心観』など異系統の曼荼羅や各種の貴重な仏教図像を請来した。円珍は天安2年（858）に帰国した後に、琵琶湖畔の園城寺に唐院を建立し新たな拠点とした。円珍は円教と密教の関係に関して円仁より一步すすみ、理論的には同一であっても、実践的には密教の優位性も認めたのである。円珍の門流からは優れた人が続いたが、円珍（智証大師）の没後に円仁の門下と円珍の門下とが対立し、10世紀末には比叡山を下り園城寺に拠るようになり、

(28) 前掲書；p. p. 45～46, p. p. 74～76 を参照。

(29) 天台密教を台密と呼び、東寺を中心とする真言密教を東密と称している。

山門および寺門の分派へと発展していった。<sup>(30)</sup>

台密を完成させたのが五大院安然である。円仁、円珍がともに天台座主となり大師号を得ているのに対し、安然の生涯は殆んど不明であるという。安然は円仁について得度したが、入唐は果たせなかった。しかし驚くべき博学で多くの著作を撰述し、台密の大成者としての名に恥じない。安然は密教の優越性は自明のこととし、自ら真言宗と称していたという。しかし空海系の真言宗に屈伏したわけではなく、藏、通、円、別という四教の上に新たに密教を置き、五教と判釈する円劣密勝の立場をとった。つまり四一教判のような独特の理論を提示している。四一とは一仏、一時、一処、一教の四つの立場から密教の絶対性を明らかにした。一仏とは三世十方一切諸仏が大日一仏であり、一切の現象がそのまま大日であるとする。一時とは三世十方一切の時が大日説法の永遠の時にほかならない。一処とは三世十方一切の住処が大日の住処であり、一教とは三世十方一切諸仏の教えが大日の教えにほかならないという。こうした考えは天台内部から厳しく批判されることとなり、安然の悲運を象徴することになるのである。

実際この後の天台において発展した本覚思想は、安然の思想を発展させ、現象世界の一切の事象を無差別的に肯定する方向へとすすんでいくのである。

このほか具体的な修法者としては不動明王の信仰をひめた無動寺谷の相応があり、天台全体の法流としては横川の恵心院に住した源信と、檀那院に住した覚運の二流に分かれ、これが四流に分派して山門入流が成立する。そのうちで、慈覚流の密教を伝えた東塔南谷の皇慶の流れを谷流と称している。<sup>(31)</sup>

天台密教は伝教大師最澄の教えをよりどころとし、『法華経』にもとづく顕教系の『天台業』と、『大日経』などの密教系の『遮那業』の双修を出発点としている。寺としては最澄の開いた比叡山延暦寺をはじめ、智証

(30) 前掲書；p. p. 45～46, p. p. 66～68 を参照。

(31) 前掲書；p. p. 45～46, p. p. 66～68 を参照。

大師円珍が中興した園城寺(三井寺)、関東の上野寛永寺、日光の輪五寺、東北の平泉中尊寺、兵庫の書写山円教寺など名利古刹が数多いのである。

## IX. 真言密教の確立

空海によって確立された真言密教の教理と実践の体系は、その後殆んど教理面で発展展開することはなかったという。これは密教それ自体が内包している本覚思想の長所と短所を無視することはできない。実践面とくに加持修法の面では新しい展開がなされていった。その端緒となったのが、京都小栗栖の常暁が請来した太元帥法であった。常暁は空海晩年の弟子で、師の没後承和5年(838)に円仁、円行、円載などと入唐したが、長安への入京は許されず、淮南に逗留していたときに、栖霊寺の文際によって太元帥法を授受された。常暁は承和6年(839)に帰国し、その『請来目録』において太元帥法の意義を盛んに宣布した。承和7年(840)に山城宇治の法琳寺で太元帥明王像を安置し、その修法を行なうことを許されたのである。

さらに真言院御修法の例ののっとり宮中で修すことを請い、仁寿元年(851)12月になって真言院の例に準じて、毎年正月に永く修して国典となすとの官符を得た。いわゆる太元帥御修法である。太元帥法の修法は太元帥明王の曼荼羅もしくは白描の図を本尊とし、秘法のために周囲に幔幕をはりめぐらしている。太元帥法の最大の特色は兵役に利益のある尊格ということから、その威力を高めるために、大壇上に刀、弓、矢などの武器を並べていた。

後七日御修法と時期を同じくして、宮中で行われた太元帥御修法は定例法会とは別に、兵乱のあるときにも臨時に行われた。兵乱の鎮圧にかける太元帥法の人気は根強く、平将門および藤原純友らによる承平と天慶の乱では、法琳寺を中心に太元帥法が臨時に修されている。法琳寺荒廃の後、太元帥法の秘法は醍醐寺の塔頭の一つである理性院に伝えられ、蒙古襲来の際などに勤修された<sup>32)</sup>という。

32) 前掲書；p. p. 72～74 を参照。

空海の弟子のなかで主な者は真済、真雅、実恵、道雄、円明、真如、杲隣、泰範、智泉、忠延という十大真言僧である。この十大弟子によって高野山、東寺、神護寺などを拠点に維持されていたが、9世紀後半になると名僧が輩出し、京都の東西で新たに宗教寺院が多数建立されるに至った。この傾向は真言宗において特に顕著であり、各寺が特定の皇族と結びつくのは当然の勢いでもあった。その場合に教理上の要因からではなく、施主の希望や要求に如何に応え、利益を与えるかという修法面の事相的な特殊性が強調された。そこで各僧もしくは大寺を中心とした秘奥の法流が形成されることとなった。真言宗の法流の形成は平安京の東端と西端の2カ所から惹起した。つまり、京都の山科を中心とする地域であり、交通の要衝であった。特に南都の文化的結節点であり、南都の教義仏教のみならず、その南に広がる山岳仏教とも無縁ではなかった。また御室、嵯峨に代表される洛西も西に向かう要所であるとともに、多くの天皇陵がつけられた場所でもある。<sup>33)</sup>

修験道で重視される理源大師聖宝は醍醐笠取山の山上に如意輪と准胝の2観音を祀る堂を建立した。これはのちの醍醐寺である。洛東山科には曼荼羅寺（随心院）、勸修寺などが開かれ、東密の小野流という実践行法の拠点として栄えた。洛西に発達した法流の広沢流は益信を祖とし、その弟子宇多法皇は御室に仁和寺を開いた。この頃に大覚寺、遍照寺などの寺々も建立され、京都の東西で東密が栄えた。

真言密教の場合に、金剛峯寺を拠点とする高野山では奥院における弘法大師の入定信仰を中心に、大師とともに生きることが強調されている。また京都の東寺では毎月12日の御影供が行われている。真言宗系の修験道を一手に引き受けている醍醐寺では大峯山などの山岳修行がなされている。一方門跡寺院として古い伝統をもっている大覚寺は般若心経の写経と華道を表面に掲げている。四国の善通寺は空海の生誕地として四国88カ所霊場が中心となっている。京都東山の泉涌寺は鎌倉時代に俊苺によって建立さ

<sup>33)</sup> 前掲書；p. p. 63～65 を参照。

れたが、皇室との関係が現在は深い。平安後期に真言教学の振興と教団の改革をとらえた興教大師覚鑿の系統は、根来を拠点として分派し、智積院による智山派、長谷寺を中心とする豊山派に分かれ、これらを新義真言宗と称している。これに対して元来からの真言宗各派は古義真言宗と呼ばれている。

阿弥陀如来の信仰を巧みに取り入れた覚鑿の開いた新義真言宗に属するのは、智積院、長谷寺、根来寺であり、古義真言宗系の有力寺院は仁和寺、勸修寺、随心院の門跡寺院、さらに観音菩薩や毘沙門天などの信仰によって多くの参拝者を集めている西大寺、中山寺、須磨寺、宝山寺(生駒聖天)、朝護孫子寺(信貴山)、清澄寺(清荒神)などの寺は、真言密教の本山として特色ある教化活動を展開している。<sup>(34)</sup>

## X. 日本密教の特色

日本仏教に大きな波紋を投げかけた密教思想の特色としては、最高の仏として大日如来を考えたこと、不動明王のように忿怒の姿にあらわされる明王像が登場したこと、不動明王をはじめ、それまでの日本仏教にはみられなかった新しい尊像が多数登場したこと、それらの諸尊は曼荼羅とよばれる新しい表現形式によって示されたこと、諸尊に対応する真言、印契、種子(梵字)、三昧耶形(密教法具)を説いたこと、こうした考え方に基づき即身成仏という考え方を主張したこと、そのための様々な願いを成就するために、修法や加持祈祷が独特な祈願方法を提示したことなどがあげられる。<sup>(35)</sup>

日本の密教は民間信仰を集め、民衆のなかに暫次定着し、最近では東洋思想の代表として再評価されていると聞いている。日本に仏教を請来したの

(34) 松長有慶; 密教——コスモスとマンダラ, 日本放送出版協会, 1986年, p. p. 27~28, 頼富本宏; 密教——悟りとほとけへの道, 講談社, 1989年, p. p. 17~18 を参照。

(35) 関口正之編; 密教, 新潮社, 1988年, p. 19 を参照。

は伝教大師最澄と弘法大師空海であるが、当時を想像する限り大変な苦勞を重ねられたことであろう。その一部でも嗅ぐことができれば幸運であるけれども、凡々人にとってはその匂いありつくこともできないかも知れない。私自身、最初に抱いた『仏教とは何か』という疑問に対して、いま一步あるいは半歩踏み出したに過ぎない。いなこの問題は永遠に不可解であるかもしれない。本学開学以来同じ学舎において勤務し、天寿をまっとうされて安楽浄土へ旅立って行かれた社河内教授の冥福を祈り、『朝には紅顔ありて夕には白骨となれる身なり』ということを泌々と感じつつ、筆を置く次第である。

September, 1989.

### 参 考 文 献

- [ I ] 京都国立博物館他編；弘法大師と密教美術，朝日新聞社，1983年。
- [ II ] 松長有慶；密教——コスモスとマンダラ，日本放送出版協会，1986年。
- [ III ] 関口正之編；密教，新潮社，1988年。
- [ IV ] 頼富本宏；密教——悟りとほとけへの道，講談社，1989年。